

A  
A351

На правах рукописи

Азаренко Сергей Александрович

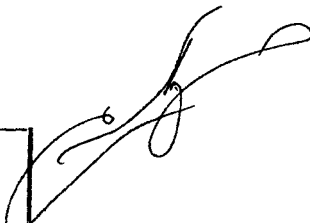
ТОПОЛОГИЯ КУЛЬТУРНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА:  
МЕТОДОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКИЙ АСПЕКТ  
ИССЛЕДОВАНИЯ

09.00.11 — социальная философия

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научная библиотека  
Уральского  
Государственного  
Университета



Екатеринбург, 2000

Работа выполнена на кафедре социальной философии  
Уральского государственного университета им. А. М. Горького

**Научный консультант**

Доктор философских наук, профессор В. И. Плотников

**Официальные оппоненты:**

Мясникова Л. А. — доктор философских наук, профессор

Круткин В. Л. — доктор философских наук, профессор

Чупина Г. А. — доктор философских наук, профессор

**Ведущая организация:**

Уральский гуманитарный университет

Защита состоится «    » ноября 2000 года в «    » часов на заседании диссертационного совета Д. 063.78.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Уральском государственном университете им. А. М. Горького по адресу 620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, д. 51, ком. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

Автореферат разослан «    » октября 2000 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
доктор философских наук, профессор



В. И. Плотников

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

### АКТУАЛЬНОСТЬ ТЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

В настоящее время социально-культурная практика человека и способы ее описания переживают качественный сдвиг, озаменованный сменой социо-культурной парадигмы. В структуре культурного бытия актуализировался не гомогенный, а гетерогенный ее аспект, каждое измерение которого обнаруживает способность собственной логики существования. Культура всегда представляла собой неоднородное и многомерное образование, однако усложнение поля социо-культурного бытия человека привело к конфликтному сосуществованию ее различных слоев, на которое накладывается проблемный факт множественности культур. Что касается русской культуры, то в ее анализе на настоящий момент мы обнаруживаем недостаток в пространственно-телесных способах ее описания. Традиционные подходы, основанные на посылах классического способа объяснения мира, в данном случае оказываются ограниченными или вообще неприемлемыми, ибо во многих случаях несут на себе печать квазиисторизма, отрывавшего историю и культуру от ее телесного состава, что приводило к воздвижению противопоставления культуры и природы, духа и тела. Топология стремится преодолеть эту раздвоенность, предлагая другой набор понятий, как то: не «тело», а «телесность», не «бытие», а «событие» или «совместность», не «диалог», а «диаграмма», не «единичность», а «сингулярность», не «одно», а «множественное», то есть такой набор понятий, который помогает преодолеть ограниченность бинарных оппозиций. Интерес современной философии к телу основывается на стремлении разработать такую модель социальности и культуры, которая бы не основывалась на посылах философии сознания или структурализма. В ней существует тенденция избежать ограниченность традиционной теории субъективности и ограничить в употреблении такие понятия, как, например, «сознание», «значение» или «личность». Современная философия пытается избрать путь между психологическим самопогружением и абсолютизацией социальной структуры. Именно поэтому она помещает субъекта в тело, и делает тело элементом такой теории отношений, где индивиды становятся объектами-позициями в серии различных социальных взаимодействий. Русская философская традиция постоянно испытывала напряжение в описании человека, колеблясь между его телесным и символическим способом существо-

вания в культуре. Воспроизводство культуры происходит в условиях определенным образом сложенного социального пространства, порождающего определенный тип телесности и соответствующий ему способ коммуникации. Отсюда и потребность в таком способе описания, который включал бы в себя топологию социально-культурного пространства, топологию тела и топологию языка.

#### СТЕПЕНЬ РАЗРАБОТАННОСТИ ПРОБЛЕМЫ

Обоснование топологической концепции культурного воспроизводства, как и конкретное топологическое описание культуры, требует обращения к большому количеству разного рода источников. Топологический подход учитывает те методологические перемены, которые охватывают переход от классического к неклассическому типу рациональности, и наследует идеи, воспринятые из современных исследований в области онтологии, связанные с именами Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Шелера, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж. Деррида и др. Большое значение в разработке топологического анализа принадлежит П. Бурдье, Л. Н. Гумилеву, Ж. Делезу, Л. П. Карсавину, Ж.-Л. Нанси, В. А. Подороге, П. Н. Савицкому, П. А. Флоренскому, М. Фуко, Е. Петровской, М. Хайдеггеру, М. Эшштейну, М. Ямпольскому. В обосновании принципиальных подходов к предлагаемому анализу и обеспечении его адекватными понятийными средствами значительная роль принадлежит социальным наукам, представленными следующими именами – Г. С. Батищев, П. Л. Бергер, П. Бурдье, В. В. Ильин, В. Е. Кемеров, Ю. Л. Качанов, Н. Луман, культурологии – Л. М. Баткин, В. Беньямин, А. Я. Гуревич, В. С. Библер, Ю. М. Лотман, Г. С. Померанец, Ю. С. Степанов, а также философии – С. Л. Кропотков, И. Я. Лойфман, Е. Г. Трубина. В разработке проблем, связанных с телесностью, необходимый материал был подчерпнут из философской антропологии и психоанализа. Среди работ антропологического направления следует отметить работы Ж. Батая, М. Шелера, В. Б. Куликова, К. Н. Любутина, К. Леви-Стросса, Л. А. Мясниковой, В. И. Плотнокова, В. В. Розанова, а психоаналитического – З. Фрейда, Ж. Лакана, В. Райха, А. Лоуэна, Р. Ленга. Необходимый материал по вопросам телесности содержится в работах русских мыслителей – И. Ф. Анненского, Вяч. И. Иванова, И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, В. В. Розанова, П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева, а также в работах современных французских исследо-

вателей — Р. Барта, М. Мосса, М. Мерло-Понти, М. Фуко, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж.-Л. Нанси. Разработка темы телесности в топологическом ключе, преодолевающим метафизическое противопоставление телесного и духовного, невозможна была бы без учета результатов, полученных такими отечественными философами, как В. Л. Круткин, И. Кубанов, В. Марков, В. А. Подорога, М. Рыклин, Е. Петровская, В. Зеньковский, М. Ямпольский. Анализ культурного воспроизводства оказывается неполным без вскрытия топологических (онтологических) основ языка. В традиции отечественной мысли эта проблематика развивалась в трудах А. Белого, С. Булгакова, Вяч. Иванова, Н. С. Трубецкого, П. Флоренского, Ю. Тынянова, В. Шкловского, Б. Эйхенбаума, Г. Шпета, А. Потебни, А. Лосева, М. Бахтина, а затем в работах Ю. Лотмана, С. Зимовца, Б. А. Успенского, В. Подороги, Е. Петровской, М. Рыклина, Ю. Степанова, П. Черных, Г. Чупиной, М. Эпштейна, М. Ямпольского, а также зарубежных аналитиков — Э. Бенвениста, Ф. Боас, А. Вежбицкой, Х.-Г. Гадамера, П. Рикера, О. Розеншток-Хюсси, Б. Уорф, М. Хайдеггера, М. Фасмер.

#### МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ставя своей целью раскрытие топологических основ культурного воспроизводства, мы обратились прежде всего к методам философского анализа, возникшего на основе феноменологии и фундаментальной онтологии. Поскольку нас интересовала не просто территория обитания человека, а именно способ ее организации, это побудило нас обратиться к феноменологической, а затем и возникшей на ее основе топологической методологии, позволяющей преодолеть объективистские и натуралистические тенденции в рассмотрении данной проблематики. Уже феноменология Э. Гуссерля позволяла решать ключевые проблемы культурного воспроизводства, а именно проблемы производства и воспроизводства культурных образцов посредством языка в условиях определенного горизонта мира. Но только социальная топология открывает механизм совместного способа существования людей и позволяет определиться с его конкретной реализацией в условиях той или иной культуры. Значительный вклад в развитие топологического понятия «совместности» был сделан М. Хайдеггером в его разработке понятий *Da-sein* (вот-бытие), *Ereignis* (событие), *Mitsein* (совместность). Существенный методологический материал мы находим у П. Флоренского, которому принадлежит оригинальная концепция ор-

ганопроекции. Опираясь на римановское понимание пространства и онтологическое истолкование соборности, он формулирует свое понимание культуры как способа пространственной организации человеческого местожительства. Существенным продолжением толкования совместности в рамках понимания соборности явились идеи «симфонической личности» у Л. П. Карсавина и «месторазвития» у П. Н. Савицкого. Необходимыми для диссертационного исследования явились социально-топологические разработки М. Фуко, Ж.-Л. Нанси и П. Бурдьё, продолживших развитие хайдеггеровской фундаментальной онтологии, сосредоточившие внимание на изначальности «совместности». Такой способ бытия или существования отрицает «всеобщее бытие» и утверждает бытие-в-месте. Методологии онтологии, антропологии и психоанализа позволили сформулировать тему телесного в современной философии. На их основе формулируется вывод, что топология тела является онтологией в собственном смысле, поскольку бытие здесь не предшествует и не под-лежит ему. Тела сами суть места существования, места социального взаимодействия. В анализе топологических оснований языка были использованы методы лингвистики, структурализма и постструктурализма. В понимании проблематики, связанной с темой Другого и культурной множественностью были использованы некоторые интеллектуальные ходы, выработанные в рамках гетерологического анализа, возникшего на основе работ М. Бахтина, В. Библера, М. Бубера, Ж. Деррида, Т. Керимова, Э. Левинаса, Г. Марселя, Г. Риккерта.

### Цель и основные задачи исследования

Целью настоящего диссертационного исследования является анализ топологических оснований культурного воспроизводства. Такая цель предполагает постановку и решение следующих задач:

- во-первых, определить существо культурного воспроизводства и обосновать топологический подход;
- во-вторых, выявить способ существования в условиях определенной территориальности и рассмотреть формирование и воспроизводство «совместности» в пространстве культуры;
- в-третьих, проанализировать логику возникновения в пространственности специфической национальной топологии тела;
- в-четвертых, раскрыть топологичность языка и показать определяемые ею позиции и действия агентов языка.

## Научная новизна исследования

В диссертационном исследовании обоснованы методология исследования и социально-этнический аспект топологии культурного воспроизводства. Основные результаты исследования, определяющие его новизну и выносимые на защиту, заключаются в следующем:

1. Рассмотрен и обоснован топологический подход к проблеме культурного воспроизводства. Культура как система взаимосвязанных и воплощенных смыслов, как символическое пространство социальной жизни обладает автономией от отдельного человеческого существования. Социальное бытие не существует само по себе, но существует в качестве воспроизводящегося целого благодаря культуре. Доказано, что культура есть способ организации социального пространства, поэтому она не ограничивается «местом», но является способом «сов-местного» существования людей. «Сов-местность» включает в себя и «местонахождение» и круг организующих его людей. В связи с этим был введен и обоснован новый термин «топологема». «Топологема» подразумевает такое место или местонахождение, в котором подвижно сосуществуют, самоорганизовываясь, различные места, порождающие неповторимое совмещение «мест» отдельной культуры.

2. Показан совместный способ существования, а также различные формы размещения (о-гораживания) в условиях определенной территориальности. Обоснован действующий механизм «удвоения» социальности в культуре, который способствует организации социального пространства и редублированию образов социального Другого. Рассмотрены особенности «гладкого» пространства России и топологическое значение архитектуры (дома) в ее освоении.

3. Выявлена структура конституирования этнического через логику «обращенности», порождающая особую динамику ускользающего «места» культуры. Показан специфический способ коммуницирования в русском обществе, стимулирующий, с одной стороны, скопление «замороженных» знаков, а с другой — обретение нового в «подражании» другим культурам. Выявлена специфика обращенности на Другое и удержание Собственного, при котором обнаруживается тенденция на рассеяние знаков.

4. Показаны пространственные параметры формирования телесности и желания. Рассмотрен феномен прикосновения как опространствление и определена логика телесного взаимодействия в куль-

туре. Описан характер «желания» в пространстве русского типа совместности и его трансформация либо в фантазматическую, либо в этическую направленность.

5. Рассмотрены и топологически обоснованы две существенных модели этнического поведения человека. Первой модели соответствует не-полезность действия в согласии с «закономерностями» мира. Это поведение отличает юмор и трансгрессивность действия. Вторая модель поведения — странничество, которой соответствуют «учителя жизни», добровольно отстраняющиеся от покорения среды обитания.

6. Показано, как логика «собирания» и «рассеяния», присущая самому социальному миру, дублируется языком и соответствует особому месту Логоса в культуре. Раскрыта и обоснована эффективность дативных конструкций в русском языке. Показана специфика отношения к Другому, формирующая диалогичность и диаграмматичность культуры и языка. В связи с этим был введен новый термин «топограмма», показывающий, что идеального совмещения во взаимодействии не существует, но оно происходит только в каких-то точках и может варьироваться в зависимости от смещения позиций, экспозиций и диспозиций сторон.

### ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ

Основные положения и выводы исследования нашли практическое применение в курсе лекций по философии истории и социальной философии. По теме диссертации разработаны спецкурсы «Топология культуры», «Топология телесности», «Топология культуры». Выводы диссертации могут быть использованы в курсах социальной философии и философии культуры, а также при раскрытии ряда теоретико-методологических проблем современной философии.

#### Апробация работы

Результаты исследования прошли апробацию на конференциях «Война и мир, или Ад и Рай глазами современных художников» (к 50 – летию Победы) (Омск, 1995), «Личность и культура на рубеже веков» (Екатеринбург, 1997), «Европа в контексте Запада и Востока в новое и новейшее время» (Екатеринбург, 1998). Материалы исследования были также использованы при чтении лекций по современной философии на ИППК Уральского госуниверситета им. А. М. Горького и его филиале в Челябинском госуниверситете. Основное



содержание диссертационного исследования нашло отражение в статьях «Современного философского словаря» (М., 1996, второе издание – Лондон, 1998).

### СТРУКТУРА ИССЛЕДОВАНИЯ

Текст диссертационного исследования состоит из Введения, четырех основных глав, Заключения и списка использованной литературы.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во Введении обосновывается актуальность темы исследования, выявляется топологическая значимость, фиксируется степень работанности, формулируются цель и задачи диссертации, ее методологические основы, научная новизна и практическая ценность.

В первой главе **«Методологическое обоснование культурного воспроизводства»** раскрывается теоретико-методологическая обусловленность исследуемой проблемы и обосновывается необходимость топологического способа ее решения. В параграфе 1 **«Феноменология культурного воспроизводства»** проблематизируется вопрос о приемлемости и продуктивности феноменологической методологии в отношении проблемы культурного воспроизводства. Э. Гуссерль рассматривает науки вообще в качестве форм, принадлежащих миру культуры. Мир этот целиком и полностью связан с традицией. Содержание науки передается тем же процессом, что и все другие формы культуры и традиции вообще. По Гуссерлю, он подобен процессам внутреннего сознания времени. Настоящее в нем не выступает ни как разрыв, ни как следствие прошлого, но как удержание прошедшего настоящего. Поскольку удерживающаяся способность живого сознания конечна, то оно сохраняет значения, ценности и акты прошлого в виде усвоенных форм.

Науку Гуссерль описывает как своеобразную и архетипическую форму традиционной культуры, которая при этом наделена существенным преимуществом по отношению к другим культурным образованиям, поскольку обладает универсальной истинностной значимостью. Только чистое смысловое единство такой традиции в состоянии

обосновать ту преемственность, без которой не было бы подлинной истории, а был бы один лишь эмпирический набор конечных и случайных единств. Согласно Э. Гуссерлю, существование какой-либо культурной формы возможно только благодаря традиции. Производство же самой культурной формы происходит исключительно внутри творца. При посредстве языка «идеальная предметность» из своего изначального внутриличного истока, находящегося в творце, достигает идеальной объективности. Происходит это потому, что в своей жизни человек сознает мир как горизонт «вещей», его действительных и возможных интересов. При этом сознаются и люди внешнего горизонта как «другие», с которыми находятся во взаимном понимании и общении, а тем самым в каком-нибудь роде общности и одновременно в знании об этом *совместном* бытии. Передача того, что первоначально произведено в одном человеке, другим, первоначально воспроизводящим людям еще не полностью обеспечивает конституирование объективности идеального образа. Устойчивое существование «идеальных предметов» обеспечивается письменностью, поскольку оно делает возможным сообщения без непосредственного или опосредованного личного обращения.

Таким образом, Гуссерль подводит нас к решению ряда существенных проблем — это проблемы традиции, производства и воспроизводства культурного содержания, значимости при этом языка (письменности) и топологического параметра (горизонта человечества). Предлагаемый Гуссерлем подход позволяет по-новому взглянуть на историко-культурный процесс, при котором история предстает не в качестве линейного непрерывного становления, а в качестве непрерывно воспроизводимого исторического опыта, обладающего интенциональным существом. При этом традиция понимается не в «казуальной» перспективе, а как обобщенный опыт практического выживания людей в совместности. Культура — это совокупность образцов человеческой практики, существующих как будто бы до человека и в отсутствии человека. Но во всех случаях образцы не лишены зависимости от человека. Общезначимые смыслы содержатся в культуре, но их не сохранить, покуда человек сам не «станет» ими. Он не просто находится в культуре, он становится вместе с ней, становится в процессе воспроизводства образцов. Человек это не просто *носитель* культурных образцов, человек есть *становление-образцами*.

В диссертации утверждается, что вопрос о процессе производства и воспроизводства культурных смыслов остается у Гуссерля в ряде аспектов проблематичным. Так, для него действие языка начинается по ту сторону субъективности, во внешнем горизонте, когда содержание, закрепляясь знаково, объективизируется и передается другому. Гуссерль идет еще дальше, заявляя независимость истины по отношению ко всякой фактической культуре и всякому фактическому языку, но Деррида справедливо замечает, что «объективность этой истины не смогла бы конституироваться без чистой возможности некоторой информации в чистом языке вообще». Без этой чистой возможности никакое «интеллектуальное» образование не нашло бы своего выражения, ибо в момент порождения оно было бы сцеплено с психологической жизнью отдельного субъекта, или сообщества, или даже с определенным моментом в жизни. Надо иметь в виду, что слово не просто выражает объект, оно его конституирует и является «юридическим» условием установления истины. Отныне язык хранит истину, чтобы ее можно было «созерцать» и для того, чтобы в ней мог совершаться прирост. По Гуссерлю, сознание сообщества в одном и том же мире основывает возможность универсального языка. Какими бы разнородными ни были сущностные структуры различных языков и культур, перевод между ними в принципе возможен, поскольку их носители будут обладать сознанием общей принадлежности одному и тому же человечеству, живущему в одном и том же мире. Здесь мы обнаруживаем выход к топологической проблематике, правда, толкуемой Гуссерлем однопланово. Языковые различия, полагает Гуссерль, преодолеваются потому, что люди способны сойтись перед лицом одного и того же естественного сущего. Чисто естественное сущее принадлежит чувственному миру, который является первоосновой общения. Земля наиболее универсальная стихия и она закономерно предоставляет почву для первых идеальностей. Но не является ли «чистая природа» всегда уже скрытой, а некоммуникативность и непонимание действительным горизонтом языка и культуры? Также и абсолютная переводимость обнаруживает свои границы, как только означаемое оказывается невозможно перевести в модель объективного и чувственного сущего. На всех уровнях язык сопротивляется абсолютной переводимости, поскольку несет на себе следы эмпирической субъективности, индивидуальности или социальности. В поле же зрения Гуссерля находится объективный язык

науки, а поэтический язык, чьими значениями, как ему кажется, не являются «объекты», не обладает трансцендентальной значимостью. Поэтому язык, традиция и история существуют лишь постольку, поскольку они выходят на поверхность. Так, что же тогда такое Земля — поставщик однозначных структур счета и геометрии, идеализированных ее форм, порождаемых в интерсубъективном сообществе, или то, что в *совместностном* взаимодействии людей способно производить многомерность и множественность способов человеческого существования? И вообще, насколько решение данных вопросов возможно на ниве чистой феноменологии?

Анализу этого посвящен п а р а г р а ф 2 «Топологическая онтология и социально-культурная топология». В этом параграфе анализируется поворот, произошедший от онтологии к социально-культурной топологии. Уже Гуссерль обращается к теме «наша Земля» как жизненному миру для человечества, живущего одним сообществом, где можно «понять друг друга» в общении. Наука о пространстве, по Гуссерлю, существует лишь в той мере, в какой точка отсчета этой науки не есть в пространстве, а находится в «уже данности» языка геометру-первоучредителю в поле интерсубъективного сообщества.

Топология М. Хайдеггера существенно иная: для него мир производится в *совместном* действии Неба и Земли, смертных и богов (всех основополагающих компонентов существования) и сущность языка выводится из его местопребывания. Вещи и мир не рядоположены друг с другом, но проникают друг в друга, оставаясь различными. Различие состоит из разно-ликого. Различие содержит середину одного и другого, благодаря чему мир и вещи *находятся* в единстве. Существенным в рассмотрении пространства Хайдеггером является понимание того, что пространство не дано, но оно производимо. В «пространстве» слышится простор, то, что несет с собой открытость для человеческого поселения и обитания. Открытость здесь понимается динамически как постоянные открываемость или освобождение мест, в которых судьбы обитающего человека рассматриваются в масштабе соответствия или несоответствия событиям мира.

Рассмотрение «пространства» с точки зрения со-бытия поднимает, с одной стороны, вопрос о границах созидательного действия самого человека, а с другой, вопрос о том, как местность выступает не только областью вмещения или размещения, но и по-мещения, областью «раз-

быва» поместия (дома). Контуры ответа на первый срез проблемы мы находим в «философии поступка» М. Бахтина, а на второй — в топологии П. Флоренского. По Бахтину, человеческая жизнь представляет собой активное вживание (поступок) в мир, при котором он не теряет ни себя до конца, ни «свое единственное место». «Вживающее» нахождение с Другим является творящим актом, действительным со-бытием, а не пассивным совпадением с ним. Следовательно, находимость человека предполагает одновременно его вне-находимость, сохраняющей за ним единственность его места. Без этого нет становления и нет жизни. В самоотречении Я максимально активно реализует единственность своего места. Мир, где Я со своего места *ответственно* отрекаюсь от себя, уже не будет тем миром, где никогда меня не было, он принципиально иной.

П. Флоренский так же, как и М. Хайдеггер, исходит из «проектирующего» действия, однако не проектирующего действия мира в целом, а проектирующего действия самого человека (в органопроекции и соборности). Созидательное существо человека Флоренский видит как в действии порождения «орудий», так и в «соборном» взаимодействии «сочиняющих» друг друга людей. Ключевой идеей концепции органопроекции Флоренского является удвоение человеческого тела. Орудие — это как раз то, что обнаруживает деятельность разума «вовне». Орудия расширяют область человеческой деятельности и его чувства тем, что они продолжают его тело. Таким образом, живое тело есть первообраз всякой техники. И наконец, Флоренский предлагает обратиться к тому синтетическому орудью, которое объединяет в себе все орудия — это дом. В доме, как средоточии, собраны все орудия. Следовательно, дом есть размещение, а точнее, помещение всего человеческого тела в окружающем пространстве. В целом топология Флоренского основывается, с одной стороны, на римановском понимании пространства, а с другой — на онтологическом истолковании соборности. Опираясь на римановское понимание пространственности, он утверждает, что любое пространство *есть* особого рода со-в-местность, совмещающая силовые центры, то есть дающая возможность развернуться силовому полю. Это значит, что оно вмещает в себя силы, или обладает емкостью. Эти же идеи мыслитель распространяет и на область социально-культурных отношений, в том числе и на идею соборности.

Разработка темы соборности подводит русских мыслителей к то-

пологической проблематике, то есть к проблематике совместности, к поиску механизмов того, как осуществляется «собираение» людей (социологический аспект) в определенной «местности» (онтологический аспект всеединства). Онтологизация учения о христианской Церкви и теория всеединства Вл. Соловьева противостоят чисто «социальному» пониманию соборности. Совершенное всеединство требует полного равновесия и равноправности между единым и всем. Индивидуальная жизнь животного организма уже содержит в себе подобие всеединства, поскольку здесь осуществляется взаимность всех органов в единстве живого тела. Но эта органика в животном не переходит за пределы его телесного состава. В человеческой жизни линия родового размножения хотя и сохраняется в основе, но благодаря развитию сознательного общения она разворачивается историческим процессом в более обширные круги социальных и культурных организмов. Онтологически трактуя соборность посредством идеи «положительного всеединства», Флоренскому удастся вскрыть ее динамическую структуру. Он сопоставляет соборность с «хоровым началом» русской песни. В русском *многоголосном* пении нет раз навсегда закрепленных и неизменных хоровых «партий». Строевание такого интонационного пространства не линейное, а «сетчатое», с бесчисленными узлами отдельных напевов попарно, так что из любой точки этой сети, совершая круговой ход, напев захватывает на своем пути любую комбинацию из числа прочих напевов и притом в почти любой последовательности, возвращаясь к ней же. Это, по Флоренскому, есть гетерофония, подразумевающая полную свободу всех голосов, и «сочинение» их друг с другом, в противоположность «подчинению».

У Л. П. Карсавина мы находим продолжение обоснования онтологической и подвижной структуры соборности. Карсавин представляет соборность в качестве Симфонической личности, которую он толкует в терминах телесности. Он отмечает, что индивидуальное тело существует не само по себе, но — как момент социального и симфонического тела. В теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вечность. «Мое» тело нерасторжимо связано с другими телами. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, топологически подчеркивая Карсавин, не внешнее их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение. Мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического

организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является «моею» телесностью, хотя и не только моею, но еще мне инобытною. Поэтому необходимо признать, по Карсавину, что всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно — и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них. Во внешнем теле личности видится начало ее взаимодействия с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Динамично трактуя тело личности, Карсавин во внешнем ее теле видит стадию тела как процесса. Рассеянная внешняя телесность как бы сгущается и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Оно способно *постоянно изменяться*, то сжимаясь, то расширяясь, благодаря частицам других тел. П. Н. Савицкому принадлежит попытка связать «соборность» с конкретной ее реализацией в «месторазвитии». Согласно мыслителю, личность понимается как множественность (соборная или симфоническая), это и индивидуальная личность, и социальная группа, или субъект культуры. При этом главным для Савицкого является понятие «месторазвития», в котором сходятся воедино географический и исторический компоненты. Месторазвитие предполагает единство между растительными, животными и минеральными сферами, с одной стороны, человеком, его бытом и духовным миром — с другой. Не только социально-историческая среда без территории немыслима, но действительно, не зная свойств территории, совершенно немыслимо понять особенностей и «образа жизни» социально-исторической среды. Савицкий утверждает, что отдельным месторазвитиям присущи определенные формы культуры. Если культура является принадлежностью «месторазвития», то каждая социальная среда, появляющаяся в пределах данного месторазвития, может испытать на себе влияние этого месторазвития.

Таким образом, господствующей у наших мыслителей (за исключением Бахтина) оказывается идея «единства», но насколько осуществим идеал единства или единения, если взаимоотношение между людьми предполагают образ Другого как нечто неустранимое и в равенстве своем диссимметричное по отношению к тем, кто его рассматривает, что само по себе способно подрывать саму возможность сообщества? Скорее всего существо стремится не к признанию, а оспариванию. Для того чтобы существовать, оно обращается к дру-

тому существу, которое нередко отрицает его с тем, чтобы оно начало существовать лишь в условиях этого отрицания, которое и делает его сознательным относительно невозможности быть самым собою, настаивать на своей самодостаточности. Между тем в русской культуре обнаруживает себя тенденция к гипостазированию «единения», «взаимослияния» и «любви». Таким образом, мы видим, что в рамках уже русской традиции мысли были основательно продуманы топологические предпосылки телесной конвергентности (сообщенности) мира и намечена ее спецификация на область культуры.

В параграфе 3 «Логика совместности и социально-культурная топология» обосновывается собственно топологические предпосылки культурного воспроизводства, которые предполагают организацию пространства обитания. В каком же направлении возможно развитие идеи совместности? Необходимо начать с того положения, что наличное бытие есть то, которое роднит нас с другими. Поэтому можно утверждать, по Ж.-Л. Нанси, что бытие не является общим в смысле общей собственности, но оно — совместно. Таким образом, онтологию необходимо понимать в качестве принадлежащей сообществу. Совместность выступает в качестве фактической изначальности и логика «с», «со» или «со-обща» — это логика предела, того, что пребывает между двумя или множеством, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Здесь имеет место логика открытости, реализующаяся через «обращенным к ...». Эта обращенность предшествует пребыванию «лицом-к-лицу», она существует до любой идентификации. Это не означает, что нет вообще ничего «собственного», но означает скорее, что любая самоданность дана как обращенность. Этот способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте.

Продолжая данный анализ, можно заключить, что культура как способ пространственной организации не ограничивается «местом», но является силой, порождающей существование «в-месте». Между тем, постоянно воспроизводятся версии совместности в чисто социологическом виде. Понятие «в-месте» или «со-в-местность» включает в себя и «местонахождение» и круг организующих его людей (бытие-с-другими). Однако в понятии «бытие-с-другими» необходима верная растановка акцентов, которая распространяется и на «бытие» и на «других». Фигура Другого не может быть первичной (первична со-в-местность), поскольку Другой это и тело Другого, а раз здесь



имеет место тело, значит оно размещено в пространстве, а точнее, оно само является пространством, поскольку тело Другого обнаруживает границы благодаря «моему» телу. Топология не предшествует онтологии, но лишь конкретизирует позиции, экс-позиции и дис-позиции тел. Именно это нам хочет сказать и П. Бурдье, для которого дис-позиция — это опространствливающие друг друга тела агентов индивидуальной практики.

В децентрированной ситуации, где бытие оказывается на периферии и откладываемым, реальным критерием разметки и различения становится совместность как таковая. Таким образом, совместность не субстанция, она не есть, но имеет место, место взаимообращения тел в их взаимодействии. Незавершенность и фрагментарность существования таковы лишь по видимости, поскольку не может быть Собственного без Другого, как и наоборот. Одно опространствливает другое, создавая непрерывность или протяженность совместности. «Со-в-местность» и «в-месте» это не просто совмещение и собирание в одно, но это одновременное действие собирания и различения, это на-хождение одного с другим в условиях той или иной местности, это способ организации этой местности, который мы хотели бы назвать «топологемой». «Топологема» — это понятие, которое призвано отразить такой способ собирания (в)местности, который у каждой культуры своеобразен. «Топологема» отлична от «месторазвития» Савицкого, поскольку последнее понятие предполагает примат самоидентификационного «места», хотя и развивающегося «места», но всякое развитие всегда предполагает развивание чего-то уже заложенного. Поэтому мы предпочитаем говорить не о развитии, а о с-мещении в том смысле, какое ему придает Ю. Тынянов, говоря об эволюции жанра в литературе и порождении в нем нового. Подобное мы обнаруживаем и в динамике «топологемы». «Место» в топологеме содержит одновременно и «не-место», в том смысле, что оно выступает в качестве в-местилища для других «мест». Она в интерпретации Деррида схожа с «хорой» (греч. «место», «площадь», «участок», «область», «край»), которая всегда занята, ибо в ней что-то помещено, а следовательно, она отличается от того, что в ней занимает место, которое занято чем-то: страной, местом проживания, обозначенным рангом, постом, позицией, территорией или регионом. Такое место или в-местилище относится к третьему роду и оно приходит в нейтральное пространство места без места — места, где все отмечает себя, но

которое «в-самом-себе» не отмечено. Для нас же топологема (топос — место, логос от греч. «лего» — собирание) есть конкретное место, а точнее сказать, место-нахождение, поскольку в нем находятся, собираются (то есть подвижно сосуществуют, самоорганизуются) различные места, они определенным образом со-вмещаются, порождая неповторимую констелляцию «мест» культуры. В русской топологии преобладает тенденция к слиянию, солидарности, соборности.

Определенные образцы «со-в-местного» бытия людей закрепляются в культуре как «коллективной памяти» в качестве культурного, символического, экономического и социального капиталов, продолжая в той или иной форме воспроизводиться из поколения в поколение. Заметим также, что в мире постоянно воспроизводится не-природная данность тела и телесность духовной культуры. Тело не существует в качестве чистой природной данности, оно всегда оказывается каким-либо способом организовано, сложено. Каким-то образом сложена наша фигура и сложено в складки лицо. Тело обнаженное или тело одетое, оно все равно представлено в складках кожи или в своих разворотах, а также в складках одежды, и еще шире, в складках пережитого, в складках истории и культуры: культура, по Флоренскому, есть продолжение органов человеческого тела. Складывание тела во что-то особенное (складки тела) — это ничто иное, как удвоение тела. Тело постоянно производит двойников. Существование тела — это нахождение в единстве со своими удвоениями. И само на-хождение, есть именно «хождение», т. е. особого рода динамика порождения различных складок тела (диаграмм), которые образуют определенный склад того или иного пола, того или иного народа, той или иной культуры. Культура оказывается «в-местилищем» образов или точнее оттисков человеческого тела, складываемого в условиях определенного пространства и взаимодействия в нем людей, которые устойчиво воспроизводятся в последующих поколениях. Подобно тому как на «стадии зеркала» у Ж. Лакана ребенок в зеркале видит образ неподвижного целостного тела отца, через восприятие и стремление «оживить» которого как бы разъятое тело ребенка собирается в Я, так и образы культуры представляют собой застывшие телесные структуры, благодаря которым происходит образование человека, складывание его в пол или личность. При этом человек не просто воспроизводит «образы» Другого (культуры), но истолковывает, рас-талкивает, складывает их для себя сообразно своим

возможностям, взаимодействуя с другими людьми (полами). По мере складывания тело претерпевает деформации, которые производят своеобразные «лица» индивида и пола. Возможно это благодаря тому, что социально-культурное пространство, как показал Бурдье, способно преобразовываться в физическое пространство.

Определенный тип «совместности» формирует соответствующий характер коммуницирования и языка культуры. Совершается это «бессознательно», трансляцией знаково-культурного комплекса. Язык как знаковая система — это универсальное средство общения и преемственного существования человеческих общностей. Трансляционная способность социума заключается в преемственном воспроизведении себя как целостности посредством знаковых систем. Один из первых, кто доказал связь языка с культурой, был Ф. Боас. С помощью анализа словарного запаса языков двух народов Боас показал различия в культурах, к которым они принадлежат. Продолжая боасовские идеи, Б. Уорф разрабатывал представления о том, что каждый язык играет важную роль в формировании восприятия мира у носителей культуры. Однако язык нужно понимать не только узко инструментально в качестве знаковой системы, но необходимо увидеть его в топологическом измерении, как то, что возникает в телесной со-в-местности людей. И только в этом смысле он является хранителем «души» народа. Связь социального пространства с языком была убедительно вскрыта О. Розенштоком-Хюсси.

Переход от телесности к языку возможен потому, что человеческое тело само являет «образы», которые говорят еще задолго до того, как человек прибегает к звуковым сигналам. Под «образом» обычно понимают продукт активного «схватывания» мира. Согласно этимологии слово «образ» происходит от глагола «обрезать» (М. Фасмер). Новое время создало представление о субъекте как активно «обрезающем» в познании фрагменты сущего. Но «образ» можно понимать и как «обрез» или «скол» самого мира. Именно так его и понимали древние греки, используя для этого понятие «эйдоса» (или «идеи»), что значит «вид», причем «вид» самого бытия. Человек сам есть соотношение или пропорция этого мира. Он не то, что определяет сущее, а то, через что оно определяется и выявляется. Человек есть соразмерность и ограниченность бытия. Это не нововременной субъект, который противостоит миру и предугадывает его. Латинское слово «субъект» представляет перевод греческого

«υποκειμενον», означающий «под-лежащий» или «лежащий-в-основе». «Подлежащее» требует своего «сказуемого» и оно находит его прежде всего в теле человека, которое неотделимо от него, которое по-казывается, у-казывая нечто кому-то, верша ему свой сказ, в осанках, мимике и жестах. Это обстояние со-в-местностей дублируется языком, в котором мы и находим подлежащее и сказуемое, забывая о том, что здесь имеет место не просто лингвистическая конструкция, а действительное взаимодействие тел. Человеческие тела существуют в определенных типах со-в-местности, их конфигурации отражаются языком и затем воспроизводятся культурой в качестве «образцовых».

Вторая глава диссертации «Топологические параметры культуры» посвящена вопросу о способе существования в условиях равнинности, или другими словами, вопрос о том, каким образом формируется и воспроизводится «совместность» в пространствах русской культуры. В параграфе 1 «Конституирование места культуры» показывается, что происходит это в ходе практического освоения ландшафта. Совместный способ существования как бытие-в-месте оказывается фундаментальным для равнинной России. Русский ландшафт, замечает Д. С. Лихачев, в основном формировался усилиями двух культур: культуры человека, смягчающего резкости природы, и культуры природы, в свою очередь смягчавшей все нарушения равновесия, которые невольно вносил человек. Культура природы выражается в действии живой природы. Вся природа живет обществом или сообществом. Существуют растительные ассоциации: деревья живут не вперемешку, а известные породы совмещаются с другими, но далеко не всеми. Природа по-своему «социальна» еще и в том, что она может жить рядом с человеком, если тот в свою очередь социален сам. Русский крестьянин многовековым трудом обрабатывал природное пространство. Он пахал землю и тем самым определял очертания ее поверхности. Действия крестьянина задавали особый ритм параллельных линий, который нашел отражения в повседневных формах бытия. Первичной формой совместного способа существования в равнинном пространстве явился русский «мир», который уже нес в себе структуру соборности. В тех условиях, когда земля с небом плющат тела, а равнинность рассеивает, неизбежно порождается обратное движение, движение собирания тел в сложное тело, то есть сложенное из многих тел — соборное тело, стремящееся противосто-

ять активности распыляющего пространства. В русском языке два слова «мир» являются омонимами и имеют следующие значения: 1) мир как вселенная или мироздание; 2) мир как согласие людей, спокойствие, отсутствие войны или ссоры. Особенностью русской культуры является то обстоятельство, что она сохраняет совмещение двух этих значений, сменившееся в других европейских культурах. По мнению Ю. Степанова, ядром соединения значений «внешний мир» и «согласие между людьми» является концепт «свои» в противопоставлении «чужому». Мир в древнейших культурах — это место, где живут люди «моего племени», «моего рода», «мы», место, где господствуют «порядок», «согласие между людьми»; оно отделяется от других мест, где живут «чужие», неизвестные, где наши законы не признаются и где, может быть, законов нет вообще. Ю. Степанов полагает, что понятие «место», «пространство» является первичным по отношению к производным от него социальным понятиям «свои, свой народ», «закон, законность» и т. д. Однако понятие со-в-местности рушит представление о первичности места или социума в нем, поскольку они находятся изначально в-месте, в «обращенности» по отношению друг к другу, и главным в их отношении является способ организации места, то есть бытие-в-месте. Одна из составляющих старинного русского быта стягивает воедино сразу три смысла (место, согласие, жизнь) понятия «мир» — это мир-община. Мир-община — это совершенно особенная, неизвестная западной культуре, ячейка общественного уклада сельской русской жизни. В. О. Ключевский показал, основанное на ней, развитие различных способов огораживания пространства, от города, слободы и села до деревни. Ключевский особенно подчеркивает важный топологический факт в размещении сел: в Южной Руси преобладали крупные села, скучение сельских жилых мест в крупные общества обуславливалось двумя причинами: географической и политической. Южная степная Русь бедна текучей водой, вот почему на редких речках устраивались обширные села. Обращают на себя внимание также села с церквями, которые назывались *погостами*, игравшие значительную роль в организации пространства именно благодаря наличию церквей. Ключевскому первому удалось увидеть как исторический, так и топологический аспекты создания российского пространства, связанные с организующим действием церкви и обрядом погребения усопших. По Ключевскому, Россия прошла через четыре формы городов (способов огоражива-

ния): город-двор, город-село с земледельческим населением, город-застава с военным населением и город-посад с торгово-промышленным населением. Каковы же особенности различным способом организованных пространств города, села и деревни? В жизни деревни и села, как и в жизни степных кочевников, фигуры рассеиваются в открытом пространстве, охватывают пространство, свободно появляются то в одном, то в другом месте. «Гладкое» пространство деревни, села или степи противоположно «рассеченному» пространству города. Пространство города — замкнутое и расчлененное, фигуры здесь перемещаются с одного места на другое, стремясь при минимальном числе занять максимальное количество мест. Жиль Делез раскрывает логику гладкого пространства степных кочевников, в котором однородными являются только бесконечно близкие точки. Это пространство контакта, которое скорее тактильное, чем визуальное, в противоположность расчлененному пространству города. Гладкое пространство не знает проспектов, каналов и площадей. Это гетерогенное поле соответствует особому типу множеств, не имеющих центров и не размечающих занимаемое ими пространство. В России деревенский способ существования представляет собой промежуточную форму между гладким и рассеченным пространством.

Во втором параграфе «Дом: опространствливание топологических компонентов» показывается, что культурное воспроизводство происходит в процессе удвоения тела посредством определенного способа организации пространства этноса и редублирования образцов социального Другого. В самом деле, в определенном плане жизнь можно понимать как размещение в пространстве, а смерть — как лишение места. С топологической точки зрения, создание архитектурного сооружения можно рассматривать как воздвижение баланса сил между миром и человеком с помощью определенного способа организации ландшафтного пространства, позволяющего противостоять «изгнанию» человека из мира. Культ предков и связанный с ним обряд погребения способствовал преодолению бренности тела, превращая его в своеобразную складку мира. Между тем культ предков подразумевал и воспроизводство образцов поведения и говорения, поэтому включал в себя компонент социального удвоения. Поднимая проблему удвоения (двойника), М. Фуко отмечал, что оно никогда не бывает проекцией внутреннего, напротив, оно есть интериоризация социально внешнего. Это не воспроизведение Тожественного,

но повторение Отличного. Двойником в этом случае никогда не является другой, но именно моя самость, которая покидает меня как удвоенная другим: происходит столкновение с собою во внешнем, когда мое я находит другого в себе.

В. Ключевский подчеркивал, что освоение территориальности шло вокруг Днепра, Десны, Оки и Верхней Волги. Это центробежное действие речной сети сдерживалось взаимной близостью главных речных бассейнов равнины, которая при содействии однообразной формы поверхности не позволяла размещавшимся по ним частям населения обособляться друг от друга и поддерживала общение между ними, подготавливая народное единство и государственное объединение страны. Равнинное существование в России подразумевает специфическое совмещение различных топологических параметров: особенностей земли, структуры рек, растительности и климата. С «изгнанием» с места русская культура борется организацией ландшафтного пространства, путем воздвижения архитектурных сооружений. Русская деревянная изба является результатом «совмещения» («помещения») всех отмеченных топологических параметров. Первоначально избы стали ставить там, где все четыре времени года проявляли себя во всей полноте, при преобладании зимы. Недаром слово «изба», согласно В. Далю, происходит от «истопка», поскольку тепло огня здесь необходимо было не только для приготовления пищи, но и для обогрева в дни осени или зимы. При постройке избы сначала планировали постройку фундамента печи, а затем саму постройку уже возводили вокруг этого места. Стены избы обычно складывались из ровных сосновых стволов. Таким образом, дом явился результатом проекции не только тела человеческого вообще (как то полагал П. Флоренский, опираясь на органопроекцию Э. Каппа), но и тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов русского пространства. Возведение рубленного деревянного жилища не требовало той точности, которая требовалась при строительстве каменных домов и прочность избы достигалась при переплетении всех деталей строения. Из дерева возводились профанные и сакральные строения. Единственным недостатком деревянного здания являлось его доступность огню и поэтому очень скоро в строительстве стал использоваться камень. При этом мы находим существовавшую в Древней Руси своеобразную преемственность деревянного в каменном. Свыше тридцати каменных храмов после при-

нения православия было построено по всей площади восточно-европейской равнины, что создавало такую систему пространственных тяг и скреп, которая позволяла преодолеть тенденцию к рассеиванию. В. Розанов отмечал, что в России по улице либо проходят, либо на ней работают. Отдых или праздничные мероприятия всегда *проходят* дома. С улицы человек в России «или сметается ветром, или разгоняется дождем, или прогоняется морозом домой». В силу домочентричности российской жизни в ней особенно развита «дружба» и «хорошее знакомство», породившие русскую «душевность» и «великие преимущества русских» — «психологичность, нервность, углубленность, задумчивость, затаенность». Розанов советует смотреть на улицу как «на часть и продолжение своего дома, как на общий, только открытый, коридор, связывающий частные жилища». В «безветренной» Германии преобладает «товарищество», не проникающее особенно глубоко, но зато охватывающее тысячи и десятки тысяч людей без особых психологических углублений. Дом, как определенный способ размещения в пространстве, в качестве профанного и сакрального «помещений» стал одной из организующих структур деревни и города. Деревня и город — два взаимодействующих друг с другом социальных организма. Город не противостоит ни деревне, ни природе. «Между» ними имеет место «пригород». Город на Руси идет к природе через пригород. Пригород находится при городе, но и при природе.

Таким образом, мы видим, что *совмещение* всех топологических параметров России произвело соответствующее их опространствливание, приведшее к созданию профанного (изба) и сакрального (культовый собор) *помещений (дома)*. Характерный только для России *дом* был положен в основание структуризации деревенского и городского пространств, всего характера русского способа существования. При этом необходимо иметь в виду, что *дом* русской культуры — не есть раз и навсегда заданная структура, он способен видоизменяться, вмеща и совмеща элементы других культур.

П а р а г р а ф 3 «Ускользящее место культуры» посвящен раскрытию этой способности русской культуры. Стало уже общим местом относить принадлежность России одновременно и к Западу и Востоку. Но утверждение этой одновременности равносильно констатации неизменной пространственности или места России. И в качестве этого места подразумеваются природно-географические ее



параметры. Между тем, человеческое существование не сводится к присутствию в какой-то местности, но представляет собой род со-вместности, или, что тоже, определенный способ совмещения всех пространственных компонентов при взаимодействии людей. И вот уже это совмещение производит место, которое всякий раз способно меняться во взаимном обогащении с местами других культур. Такое конституирование «национального» заложено в процессе производства и воспроизводства знаков, которое связано в России с процессом «обращенности» и избыточным накоплением «замороженных» знаков в толще культуры. Это создает специфический способ существования «места» России, которое оказывается в постоянном ускользании.

Прежде всего, наше внимание будет обращено на способ *совмещения*, который образует такое место, как Россия. Совмещение — это то же, что и взаимодействие или коммуникация. Под коммуникацией можно понимать знаковый обмен, который происходит между различными элементами культурных систем. Принято полагать, что каждый знак коммуникативной системы существует как знак-указание, указание на другие знаки. Знак, понятый таким образом, является знаком лишь за счет того, что он указывает на другие знаки, другими словами, знак здесь понимается не как референт какой-либо вещи, а как само указание. Однако в работе подчеркивается, что знак возникает в ходе взаимного коммуницирования противоположных сторон, вступающих в знаковый обмен, и в результате сама коммуникация оказывается по сути местом, существующим за счет взаимообращенности различных знаковых структур. Сама знаковая взаимообращенность при этом оказывается как бы за кадром, оставаясь по существу незаметной. Вместе с тем знаковая ситуация может оказаться в поле зрения в том случае, если наблюдаются помехи в «канале связи». Такие помехи обнаруживаются, когда происходит замыкание «обращенности» на своих истоках. Такой знак, актуализирующий «план истоков», мы назовем здесь *Geschlecht*. Знак *Geschlecht*, по Деррида, имеет прямое отношение к вопросу о национальности, собственно именно этот знак, согласно философу, ее и конституирует. Анализируя работы Фихте, Деррида указывает, что слово *Geschlecht* невозможно ограничить словарными значениями, как то, раса, вид, род, семья, поколение или генеалогия и общность. Фихте в седьмой из Речей к немецкой нации не случайно этим словом, «нашим *Geschlecht*»,

называет всех тех, кто верит в духовность и свободу этого духа, всех тех, кто желает вечного совершенствования этой духовности. Поскольку *Geschlecht* не определяется рождением или расой и не имеет ничего общего с природным или даже с языковым, постольку Деррида усматривает у Фихте провозглашение определенной идиомы, немецкой идиомы. При этом некоторые граждане, немцы по рождению, остаются чуждыми этой идиоме и могут принадлежать «нашему *Geschlecht*» лишь вовлекая себя в круг его духовной свободы и бесконечного прогресса. Тем самым Фихте одновременно является и националистичным, и космополитичным, и гуманистичным. Поэтому единственно аналитичным определением *Geschlecht* является «мы», выражающее такую общность, которая не является ни политической, ни расовой, ни языковой, но которая может сказать «мы» на некотором языке и из любого места рождения. В результате «мы» становится таким знаком, который изменяет своей природе, поскольку уклоняется от показа или, точнее, становится таким показом, который не показывает ничего. Тогда как знак должен быть адресован специфически «пространственному» бытию-в-мире. Между тем, в знаке «мы» происходит утрата смысла, поскольку происходит стирание как индивидуального, так и обще-пространственного параметров. В советское время лучшим переводом немецкого слова «*Geschlecht*», возможно, являлось слово народ (которое по сути являлось все тем же «мы»). Народ в России — это та конечная инстанция, на которую всегда ссылаются. Право говорить о «назначении народа» может составлять само по себе силу в борьбе внутри различных полей: политического, религиозного, искусства и т. д.. Но является ли действительно «народным» то, что обычно обозначают как «народ»? Скорее всего оно есть продукт всего ансамбля социальных, политических и культурных условий производства речей о «народе».

Существование и функционирование знака *Geschlecht* «Россия» имеет свою специфику. Понять специфику существования знака «Россия» может помочь обращение к П. Я. Чаадаеву, у которого обнаруживается своеобразие подхода к России. Это своеобразие заключается не в том, что Россия понимается как страна пространственно и культурно лежащая между Востоком и Западом, а в том, что им закладывается способ самоосознания России, когда она осознается как страна, которой недостает чего-то до полноценности западной страны. Это самоосознание неполноценности отныне будет порожд-

дать саму неполноценность, являясь в действительности лишь искаженным следствием своеобразной самопорождающей логики «обращенности друг к другу», следствием логики со-в-местного способа существования. В дальнейшем эта ситуация будет самопорождаться в действии, которое лишь симулирует самоосознание, не будучи таковым. В результате знак «Россия» оказывается изначально порожденным искаженно толкуемой «обращенностью». В России «обращенность» подразумевает совершенно иные отношения между внешним и внутренним, центром и периферией. Центр в России подвижен и может находиться вообще не в самой России, а быть вынесен за ее пределы в силу того, что Россия существует как знак «обращенности» по отношению к чему-то полагаемому внешним. Россия не просто стремится к Западу, она в итоге переносит свой центр вовне самой себя. Ситуация «дрейфующей» столицы уже указывает на нестабильность центра в России, на то, что по сути такового центра не существует. Симптоматичен в этом плане поиск третьей столицы Г. Федотовым. В двадцатые годы из зарубежья он намечает точку нахождения будущей столицы. Нас здесь интересует не столько содержательные доводы нашего мыслителя, а сам способ говорения на эти предметы, который побуждает искать столицу в каком-либо месте. А способ говорения таков, что ни Москва, ни Петербург не могут являться центрами России, ее центр находится в другом месте, возможно, что в Киеве или даже за границей. Чем же тогда на самом деле является столица России, ибо несомненно, что она неким образом присутствует, имеет место в России? Столица России — это симуляция центра, это обращенность знака, выводящая за пределы России. Чем дальше находишься от этого «центра», тем менее видна эта обращенность и тем менее становится понятно, где находится «центр», а где «окраина». Таким образом, *Geschlecht* Россия существует как отсыл за свои пределы, как ускользающий знак.

Отмеченное ускользание тесно связано с процессом производства знаков, задающих самобытный облик русской культуры. Каждая культура осуществляет прирост содержания на своем первоначальном знаковом слое, а точнее, на своем изначальном способе циркуляции знаков. Производство знаков российской культуры носит двоякий характер: с одной стороны, он сопровождается скоплением отживших («замороженных») знаков, с другой — обретением новых смыслов в «подражании» другим культурам. Вхождение нового смысла в

культуру хорошо иллюстрируется действием означаемого на означающие в случае с образованием сложного слова, когда его составляющие теряют самостоятельное значение. Например, слово «медведь» означает существо, которое «ест» «мед». Означающие «есть» и «мед» перестают быть прозрачными и служат материалом для возникновения нового смысла. Этот пример демонстрирует процесс перехода смыслов от одного уровня простых знаков к другому уровню более сложных знаков, при котором первые лишаются своей знаковости, но продолжают циркулировать на правах «самобытных» знаков культуры. Таким образом, продуцирование смыслов в культуре сопровождается скоплением «замороженных» знаков, то есть таких знаков, содержание которых, находясь на периферии, в состоянии в тот или иной момент воспроизводиться в культуре. Дальнейшее приумножение смыслового потенциала, возможно только на этом первоначальном «замороженном» знаковом слое. Скопление «замороженных» знаков задает динамику «ускользающего начала». Культура вынуждена включать механизм «удерживания» чтением справа налево, прибегая к всевозможным перекодированиям, метаязыкам и теориям. Ускользание «внутреннее» в нашей культуре усиливается ускользанием «внешним», ориентированным на приобретение новых смыслов, источником которых является «подражание» Другому (другой культуре). В подражании не нужно видеть ничего унижительного, ибо оно организует функционирование любой культуры. Описанный выше процесс придает специфику нашей культуре, отличающей ее от культур европейского цикла. Подражание Другому является одновременно условием обращения к Собственному. При этом *mimesis* не есть только подражание, оно также и отражение (не в смысле зеркального отражения, а в смысле защиты, то есть отражения удара) от исполненности истины, защищенность от удара, от дара традиции, скапливающей отжившие знаки и истории. *Mim-esis* превращает носителя культуры в мима (Иванушку-дурака), который не дает себя поглотить валом скапливающихся смыслов, защищаясь смехом, трагедией и «закавычивая» надвигающееся на него содержание. Культура, подвергаящая воспроизводству все накапливающееся содержание, требует такого кодирования, которое могло бы его сделать зримым. Она прибегает к метафорическим ресурсам своего языка. Однако непомерность этой задачи делает дискурс культуры бессвязным: завязывая религию с философией, литературу с наукой, фило-

софию с наукой и т. д. Метафора перестает быть постановочным движением со всем арсеналом идеализаций и таинств. Подведя нас к опыту предела, дискурс становится буквальным, «просто свободной ассоциацией, дрейфом, сцеплением повествовательных событий» (Ю. Кристева). Затмение метафорического движения культуры отсрочивается ее укорененностью в «теологическом» (традиционном) корпусе текстов. Информационно-знаковые структуры любой культуры основываются как на «теологическом» корпусе текстов, так и на «светском». И тот и другой корпус базовых текстов обладает универсализмом. Для российской культуры свойственно доминирование «теологической» (фундирующей коллективную память) универсалии, тогда как в европейских культурах превалирует «светская» универсалия. Здесь возможна особая рода культурная обращенность.

Возвращаясь к теме ускользания необходимо также отметить то, что возможность обнаружить его, позволяет перевести это обнаруженное в различные сферы производства знака. Если ранее зона воспроизводства «замороженных» знаков собиралась и группировалась вокруг некоего центра, то в настоящее время скорость ускользания знака достигает такого предела, что пространство воспроизводства таких знаков начинают рассредоточиваться, распределяясь равномерно во всех сферах знаковой реальности и, таким образом, вообще подвергая уничтожению эти «замороженные» знаки.

В третьей главе **«Топология русской телесности»** нас интересует вопрос о том, каким образом конституирование пространственности служит возникновению специфической национальной топологии тела. Тела суть пространство открытое, что можно назвать также «местами». Поведение человека — это способы выведения его тела в той или иной совместности. В параграфе 1 «Топология телесности» мы рассматриваем характерные способы такого поведения для русской культуры. Тело человеческое нельзя свести к природной данности, оно непрестанно производится существующими в культуре практиками. Первичной практикой, порождающей тело, является взаимодействие полов. Взаимодействие полов — это род целостного отношения, включающий и тело и дух. Правда, с некоторого времени мы стали отделять тело от духа, тогда как в действительности «дух» есть лишь «дыхание», то есть проявление жизни того самого живого тела, «сущностью» которого он является. Однако откуда в русской культуре взялась эта тенденция отделять дух от тела, а «желание»

подчинять «жалению»? Первоначально «секс» этимологически значил рас-сеченность, секцию, расчлененность, часть. Только потом в нем стали видеть чувственно-телесное удовольствие: сначала в европейской традиции, а затем и в русской культуре. Русское «пол» происходит от слова «половина» и в сущности он является тем же, что и секс в изначальном содержании. Язык, таким образом, дублирует то обстоятельство, что человек рассечен пополам — на мужчину и женщину. Каждая половина несет в себе нехватку в противоположной половине. Собственно, пол и возникает в качестве пола, благодаря конституированию его противоположной стороной. Представляется неслучайным то, что понятие «секс» в европейской традиции покрывает сразу несколько значений — пол или половые отношения и чувственное наслаждение. В нашей культуре «пол» и «секс» содержательно разделены, что свидетельствует об особом месте «пола» и «секса» в жизни русского человека. Одним из первых, кто попытался ответить на это положение дел, был русский мыслитель В. Розанов. По Розанову, антропологическому типу русского человека соответствует «умеренная нумеричность», то есть «опавшая телесность» и низкий уровень «желания», склонность к «морали», а также наличие тенденции к «шлифованию» в восприятии достижений других культур. Но возникает вопрос, какие же «объективные» обстоятельства способствовали формированию именно такого типа телесности носителя русской культуры? Мы полагаем, что этому способствовал ряд социально топологических особенностей российского способа существования. Топологические параметры России послужили формированию русского типа телесности и характера ее «желания». Российская расстановка тел трансформирует желание в жалость. Отмеченная «поверхность» российского пространства усиливается, если не ускоряется, бескрайними равнинами, которые задают динамику бесконечного движения без цели, стремясь опустошить и рассеять. Определенному способу проживания соответствует и особый характер дыхания, оплотняющий и образующий такое тело, которое может выглядеть и вести себя только определенным образом. Подавленное и загнанное вглубь «желание» позволяет набирать телу специфическую скорость проживания. Эта скорость оказывается зависимой от климатических условий. В. Беньямин замечал, что любую местность надо познавать в то время года, когда проявляются ее климатические крайности. Зима России делает ее жизнь на одно

измерение богаче. Пространство меняется в зависимости от того, теплое оно или холодное. Всякая остановка и раздумие на улице зимой даются с невероятным трудом. Требуется полдня приготовления для какого-либо действия, а затем мгновенное волевое усилие, чтобы его совершить. Действия человека совершаются то замедленно, то интенсивно. Эта телесная механика открывает «душу» русского человека, то есть особый способ дыхания его тела.

В России с резкой полярностью представлены тела большой и малой величины. Телесный состав русского человека являет нам некую подвижную структуру, переходную, способную в определенных условиях демонстрировать то мужественность, то женственность (возьмем образ Ильи Муромца, который находится то в инертном женском состоянии, то в необходимый момент проявляет мужские качества защитника). Та или иная культура иницирует ту или иную динамику сжатия и расслабления, складывания и раскладывания. Невыразительность глаз англичанина свидетельствует о «практике» зажима эмоций. У русских, напротив, мы находим открытость и выразительность глаз и других складок тела. Тело производится осадочным процессом, который противостоит вещному способу существования, подчиненного энтропийному режиму, ведущего к сжатию и распаду. Только через точки интенсивности тело способно преодолеть энтропийность, сдерживая себя от разного рода аффектов. Средоточение силовых линий в ходе содержания Другого, удержание страсти образует узел напряженности, который собирает определенным образом складки тела, в особенности складки лица. Сдерживание аффектов делает лицо содержательным, способным сдерживая, содержать Другое. Смирение русского человека размягчало фигурные скобы, держащие лицо, делая его открытым и просветленным, способным вмещать Другое, претерпевая становление Иным. Лицо, отдающееся страстям, тухнет, оплотняется под действием внешних сил, не оставляя на себе гряду осадочных пород борений.

В пространственном рассеянии русских просторов внутренние переживания и страсти перераспределяются, выходят на поверхность и порождают логику телесного взаимодействия, в котором ведущая роль отводится прикосновению. Нанси отмечает, что тело всегда противопоставленно извне — «мне» или другому. Других я познаю всегда в качестве тел. Противопоставление трогает. «Иной» или «другой» не точные слова, ибо здесь имеет место только тело. Мир, в

котором человек рождается и умирает — вовсе не мир «других», поскольку в равной мере он и «его» мир. Это — мир тел. Стало быть, в мире господствующим действием является не гетерологика, а топологика и акцент надо делать не на «другом», а на «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение есть предел, опространствление существования. Тем не менее у него есть имя, оно зовется «радость» или «страдание». Нам кажется, что подобная механика телесного взаимодействия лучше всего приложима к описанию со-в-местного способа существования, но носит самый общий характер и требует определенных дополнений, позволяющих вскрыть все звенья взаимодействия.

Концепты «любить», «нравиться», «радоваться», «хотеть», «страдать» являются отдельными элементами одного и того же жеста, жеста телесного «сплочения» людей. Лингвисты отмечают неслучайную близость глаголов «льбнуть» (корень слова «любить») и «льнуть». Это «льнуть» есть следствие «со-вместного» способа взаимодействия людей, в котором прежде всего срабатывает пусковой механизм взаимного уподобления. В русской и английской языковых моделях этот механизм выражается через концепт «нравиться». Русское «нрав» в первом значении обозначало расположенность или склонность к чему-либо. Поэтому «нравиться» буквально значит иметь расположенность или склонность к какому-либо телу, а «норовить» или «приноравливаться» значит самому уподобляться другому телу. Это взаимное уподобление или телесное примеривание точно передается таким выражением, как «подходить друг к другу». Но что значит «подходить» друг к другу, это значит постоянно «ходить» навстречу друг к другу, беспрестанно меняя дистанцию, приноравливаться друг к другу. Концепт «радоваться» продолжает логику телесного взаимодействия, поскольку в своей смысловой сердцевине несет действие «гладить». Человеческие тела, прильнув и приноровившись друг к другу, совершают взаимные поглаживания. «Гладить» — это значит совершать касание с телом, оглаживая и приглаживая его, продолжая телесное освоение другого, в ходе которого люди приносят удовольствие и сами испытывают его. Избыточность или нехватка прикосновения порождают страдание. Следующим шагом в телесном взаимодействии является акт по овладению друг другом. В силу вступает глагол «хочу» («желание») с внутренней содержательной первоосновой «схвачу».



Следующий п а р а г р а ф 2 «Фантазматический и этический аспекты желания» посвящен разбору топологии «желания». Желание как жаление имеет вес не в аспекте индивидуального бытия, а в отношении к Другому. Желание есть первичный жизненный импульс, выступающий в качестве организующего начала как поведения отдельного человека, так и жизни общества в целом. Несмотря на возможные трансформации желание определяет поведение носителей культуры. В России его проявление носит «онтологический» характер, выражая отчетливое стремление к слиянию с миром в целом. Собираясь энергетически — тела желают друг друга; рассеиваясь энергетически — тела жалеют друг друга. Потому и страсть не противостоит страданию, норы не противостоит нравственности, одно способно перетекать в другое. Так, Карсавин корректно схватывает «онтологичность» хотения *симфонической* личности: я хочу двинуть *моей* рукой, и *моя* рука двигается. В моем хотении содержится моя целевая, то есть превосходящая будущее, активность. Мое «хотение» некоторым образом содержит уже в себе свою осуществленность, не образы их, но их самих. В моем хотении я раскрываю себя как всевременного, хотя оно — лишь момент многоментного процесса и содержит в себе последующие моменты не так, как обладает самим собою, не в актуальности настоящего, а — в качестве будущего. Таким образом, хотение не причина движения руки, а один из моментов единого духовно-телесного процесса. Поскольку я опознаю мое хотение, оно — мое познавательное «качествование». Поэтому не во мне происходит духовно-телесный процесс, но он и есть я сам.

Аспект желания, заключающий в себе стремление слияние с миром в целом, раскрывает Ж. Лакан, который по-своему интерпретирует фрейдовское понимание желания, выдвинув его на первый план. В связи с этим он сосредотачивается на разграничении близких по духу понятий «желание», «потребность» и «запрос». Желание рождается в зазоре между потребностью и запросом; оно не сводимо к потребности, ибо не является отношением к реальному объекту, а есть отношение к фантазму; вместе с тем оно не сводимо и к запросу, властно навязывающему себя независимо от языка и бессознательного другого человека и требующему абсолютного признания себя другим человеком. Желание — это то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. Диалектика желания такова, что его удовлетворение может приводить к исчезновению самого желания, то

есть первичного жизненного импульса. Такое удовлетворение равносильно смерти, и поэтому для поддержания жизни необходимо возникновение все новых и новых объектов желания. Но будет ли это проявлением подлинного желания? Подлинное желание обращено не на овладение этих объектов, а на слияние со всем миром. Слиться с миром означает получить признание с его стороны, быть любимым другими людьми. Следовательно, подлинное желание человека состоит в том, чтобы его желали и в нем нуждались другие; он хочет быть «объектом», которого не хватает, партнером по социальному общению, хочет быть причиной желания с их стороны. Такое выражение желания все больше теряет «сексуальные» очертания, приобретая то фантазматическую, то этическую направленность действия.

«Похищенное» Другим желание способно порождать фрустрацию, состояние, при котором субъекту отказывают или он сам отказывается от удовлетворения своих влечений. Это порождает фантазматическую направленность желания. Еще до того как ребенок родится в языке и обнаружит способность выражать собственные желания, на него распространяется сначала власть родителей над вербализацией его желаний, а затем еще большая власть с того момента, когда ребенок начнет говорить. Первый же призыв, объявляющий желание и выраженный в речи, неизбежно ставит ребенка в отношение зависимости от Другого, поскольку в его призыве признание желания пересекается с желанием признания. Тем самым желание оказывается ограниченным Другим извне, от которого к тому же всегда исходит возможность отказа. С того момента, как человек рождается в языке и входит в интерсубъективное поле речи, значение Другого оказывается для него фрустрирующим, ибо зависимость от Другого закрепляется речевым дискурсом и вне Другого не имеет смысла. Человек оказывается отчужденным от «своего собственного существа» и после честных попыток описать его, вынужден признать, что это «существо» в действительности было лишь его собственным фантазматическим созданием в сфере воображаемого и потому оно лишено какой бы то ни было достоверности. Человеческое *Эго* становится фрустрацией по самой своей сути. Это не фрустрация желания субъекта, а фрустрация вызванная самим объектом, в котором его желание отчуждено. И чем больше оформляется этот объект, тем более углубляется отчуждение субъекта от области его возможного наслаждения. Над субъектом начинает довлеть удвоен-

ная фрустрация, причем такая, что если даже ему удастся включить ее форму в свой дискурс, он все равно не сможет этим удовлетвориться, поскольку сумеет отразить лишь желание другого. Агрессивность, которую испытывает при этом человек, есть «агрессивность раба». Описанное состояние является характерной особенностью способа поведения русского человека. По Лакану, желание происходит из «нехватки», но, как нам кажется, собирающая сила русской «совместности» формирует также желание, способное приобретать этическую направленность, и приобретать его уже не из-за того, что индивидууму чего-то недостает, но из-за того, что оно возникает от существа удовлетворенного и в этом смысле независимого, не желающего ради себя, а действующего сообразно с другими. Устремляясь к другому существу, личность расшатывает самовластие своего эгоизма. Отношение с Другим проблематизирует отдельную личность и продолжает изымать его из недр своей самости, раскрывая в нем все новые дарования. Желаемое не исполняет индивидуального желания, а углубляет его, как бы порождает новую жажду. В этом аспекте желание являет собой добродетель, которая и обнаруживает себя в православии.

П. Бергер показывает, что формула «желать — любить» заканчивается такой неперменной социальной составляющей как «жениться», или, иными словами, носит институциональные формы. Традиция установила четкие исходные границы, в которых позволительно действовать образцовой паре так, что каждый шаг в ее досвадебных отношениях заранее предопределен и «фиксирован». От них требуются не просто влюбленность и заключение моногамного брака, но ожидается, что любовь их будет «на совесть», «как надо», иначе окружающим брак покажется неискренним. Супружеской паре заранее предуготовлен определенный путь, каждое действие занимает свое место. Семья, друзья, церковь, ювелиры и страховые агенты обеспечивают то, чтобы остальная часть игры тоже была сыграна по установленным правилам. Именно общество своими культурными установками вносит в желания партнеров императив «женись!» и подкрепляет свое поведение бесчисленными влияниями со стороны социальности. Брак — это не инстинкт, а институт, который направляет действия людей в определенное русло. В условиях нашей культуры действия партнеров в большей степени определяются традицией, а не правовыми нормами.

В параграфе 3 «Фигуры культурного героя: Дурак и Странник» разбираются две предельные модели поведения в русской культуре. Образ Иванушки-дурачка олицетворяет одну из существенных моделей поведения русского человека. На это впервые обратил внимание Е. Н. Трубецкой в своей работе «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке», однако действия героя он оценил как неактивные и выражающие инертность всего русского народа. Нemoшь, неведение и безумие героя он объясняет недостижимостью «силы и мудрости» идеального «иного царства». Но насколько справедлива данная оценка героя? Нам представляется, что, обнаруживая отсутствие разума, персонаж как бы указывает на его границы и действует не с опорой на собственный рассудок, а из учета значительно большего горизонта «закономерностей» мира, независящих от человека. Иванушка нарушает принципы полезного способа существования: в то время как старший брат землю пашет, а средний скотину пасет, он лежит на печи, в потолок плюет да мух ловит. Истинная необходимость человеческого интеллекта заключается в мышлении о мире, и, в частности, о том, что в мире действуют связи, которые находятся вне поля видения разума. Русская сказка как бы хочет показать, что человека нельзя свести к производительной деятельности. Исконная социальная функция нашего героя — это функция трикстера. Иванушка-дурак — культурный герой, наделенный чертами трикстера (плута-озорника). Каков же способ поведения Иванушки-дурачка? Во всех случаях, когда герой сталкивается с силами мира, он не спешит вступать с ними в противоборство, а принимает их и позволяет им действовать. В этом сказывается не пассивность героя, а особого рода активность. Говорить об его апатичности или лени вообще не приходится, сказки показывают как он прекрасно умеет трудиться.

Действиям враждебных сил он позволяет открыться и в этом смысле сделаться уязвимыми, а затем в случае надобности, либо направляет их против себя же, либо заставляет действовать в свою пользу. Перед лицом Другого (злой силы, опасности и т. д.) герой не безвольничает, а прибегает к юмору и смеху, демонстрируя свою независимость и способность расположить к себе враждебные силы, которые во многих случаях становятся ему союзниками. Вообще юмор — это разновидность переживания, предполагающего смешение серьезного и комического, при особом преобладании положи-

тельного момента последнего. В отличие от иронии, сатиры или остроты, интеллектуальных по своей сущности, юмор является проявлением всего душевного склада человека. Особенностью юмора в противоположность другим разновидностям комического, склонных к усмотрению и высмеиванию несоответствия между претензией явления и его действительным содержанием, низводящим его к ничтожному, юмор может демонстрировать видение возвышенного в малом или нисхождение к несовершенному. Действие иронии или сатиры направленно на вскрытие ничтожного за мнимой претенциозностью; действие юмора обратное, оно раскрывает правомерность того, что на первый взгляд представляется смешным. В этом обнаруживается его пафос принятия мира во всей полноте, нежели его отторжение, которое происходит в иронии или сатире. Мы предполагаем, что преобладающими действиями «героя» в нашей культуре являются действия, основанные на юморе, тогда как в западной — они преимущественно основаны на иронии. Хотя и юмор и ирония, каждая по-своему, позволяют герою достигнуть нужного результата. В том и другом случаях действия героя выглядят безумными и потому представляют сложность для толкования. Мы полагаем, что классическим способом описания юмора невозможно понять действия Иванушки-дурачка. Для этого необходимо обратиться к неклассической стратегии объяснения. Иванушка обнаруживает все признаки нетерпеливости и не-умения жить в расчерченном по углам пространстве, он соскальзывает с заданного житейским умом маршрута, он сходит с ума, с умения жить как все. Способ его действия — достижение предела (трансгрессия). Опыт предела порождает абсурдистский способ говорения, который никак не постигается с точки зрения смысла. Абсурд происходит от «suer», что значит «шепот» (но не от «surdus» — «глухой») — это дыхание перехода из одного состояния содержания тел в другое. Мир повсеместно обят шуршанием и шептанием, шумом и дыханием. Мы слышим шум дождя, шелест листвы, мы слышим журчание реки или речи. . Согласные нашего языка сцепливают это шуршание, являясь поэтому согласными, то есть тем, что связано с дыханием голоса человека. Если же этого единства не получается и оно не лепится, то получается нелепица, бессмыслица, абсурд с точки зрения обыденного понимания и здравого смысла.

Телесному поведению в просторах равнинности присуща интенсивность — таково поведение Иванушки. И действительно, движе-

ние экстенсивно, а скорость интенсивна, ибо движение предполагает перемещение тела во всей его полноте из одного пункта в другой, в то время как в скорости отдельные части тела заполняют гладкое пространство подобно вихрю. Но просторы России провоцируют появление еще одного «странного» героя, который находится в постоянном движении — странника. Способ существования странников, так же как и Иванушки, противоположен «полезному» бытию, но вместе с тем их жизнь тесно вплетена в жизнь народа. Обычные люди живут бытом, заботами, а необычные, странные, живут знанием истины бытия, знанием существенного в жизни. Они пророчествуют и вершат справедливость и исцеляют от физических и нравственных недугов. Странники по своему существу кочевники, а обычные — оседлые. Странники — своеобразные учителя жизни, они учат народ тому, как следует жить. Явление странничества универсально для всех культур. Образ странников на Руси имеет свою специфику. Хотя их жизнь протекает на земле, все же динамика равнинного рассеяния лишает их оседлости и толкает на постоянное движение. И потому они вынуждены строить себя изнутри. Странники никогда не находят конечной точки своего движения, поскольку заняты «правым» делом, справедливостью, то есть тем, что правит всем, а правят всем созидающие силы мира. Многие русские мыслители совмещали в себе способы поведения и говорения юродства и странничества, которые выражались в актах самоунижения и переворачивании ценностей, отрешенности от мирского. Таким образом, российские просторы порождают соответствующие способы поведения тела в смысле выведения его в условиях определенного места. Собственно, место — это и есть тело, ибо место суть точки схождения и расхождения взаимодействующих тел. Потому тело не является постоянной величиной. Тело существует на переходе, например, на переходе от женского к мужскому и наоборот. Мы говорим, что тело находится в-месте, это значит, что оно ходит, действует, но ходит и действует благодаря другому телу, то есть взаимодействует, создавая тем самым место, место-нахождение. Тело находится в движении или скорости. Иван-дурак — образ тела, находящегося в-месте, стремящегося быть вместе с другими. Способ его поведения — это нахождение со-в-местности с Другим. Он не присваивает пространства, места других, по-мужски, но осваивает, располагаясь подле их мест, по-женски. Он являет тело крупной величины, не в смысле большого и непроницае-

мого тела, а в смысле его способности в-мещать Другие тела. Он не противостоит Другому, а позволяет ему соорганизоваться с ним в согласии с собственной логикой. На ряду с ним имеют место и большие тела, тела, у которых желание трансформируется в «хотение» в смысле «схватывания». По существу, они уже не в состоянии чего-либо в действительности желать, их тело (руки) теряет способность давать, оно только может схватывать в «избыточном» собирании (здесь желание трансформируется в жадность). Дурак — герой телесного собирания; героем телесного рассеяния является Странник. Дурак и Странник — два предельных способа поведения в российской территориальности. Характер поведения тел, в смысле выведения их в определенной со-в-местности, задает и особый характер говорения.

В четвертой главе **«Топология русского языка»** отдельно рассматривается топологическая специфика русского языка. В нижеследующих параграфах, с одной стороны, показывается топологичность русского языка и какие позиции носителя языка она формирует, а с другой — раскрывается тип взаимодействия и отношение к Другому, которые сформировали диалогичность и/или диаграмматичность культуры и языка. В параграфе 1 «Пространственность русского Логоса» обосновывается то, что язык является лингвистическим оттиском с различных ракурсов телесной со-в-местности людей. Существование со-в-местности осуществляется в собирании и рассеянии, в открываемости и закрываемости. Язык дублирует телесные взаимодействия, в нем действуют «логосы» и «полемосы» в качестве лингвистических структур. Термин «логос» возник в древнегреческой философии. Логос первоначально у греков не означал суждения, под которым понимают «связывающее» действие разума или принятие позиции — «да-нет». Согласно Гераклиту, вводящему это понятие в философский язык, Логос — это собирание (lego — собираю) самого мира, дающее всему, что есть, существование. Он правит всем и каждым, лишь «толпа» его не понимает. Мудрым же быть, по Гераклиту, это значит следовать тому, что правит всем. А правит всем в Космосе собирание и рассеивание (один процесс не существует без другого), чему соответствует у Гераклита образ огня, соразмерно зажигающегося и соразмерно гаснущего. В христианстве история земной жизни Иисуса Христа толкуется как воплощение и «вочеловечение» Логоса, который явился людям в откровении —

«словом жизни». Христианское учение о Логосе получило дальнейшее раскрытие в православно ориентированной русской философии: у В. Ф. Эрна, С. Н. Трубецкого, В. Н. Лосского и П. А. Флоренского. Интересно то, что интерпретация понятия в православии осуществляется в логике «собираания и рассеяния», которое предпочитало имени «Сын» имя «Слово», трактуемое диалогически как «откровение кому-то». Культурно-историческая концепция Флоренского, сформировавшаяся в рамках православной парадигматики, предполагает отрицание культуры, как единого во времени и в пространстве процесса, с вытекающим отсюда отрицанием эволюции и прогресса культуры. Существование отдельных культур, по Флоренскому, подчинено ритму сменяющих друг друга типов культуры — средневековой и возрожденческой. Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, а второй — раздробленностью, субъективностью. Основным законом мира он считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии как противоположное энтропии изменение в сторону упорядочения, организованности и сложности. Культура есть борьба с мировым уравниванием и процесс повышении разности жизни.

В современной философии Ж. Деррида вновь возвращается к логике «собираания» и «рассеяния», оценивая положительно динамику последней. «Распыление» — тоже, что и «рассеяние»: оно несет в себе самопорождающийся порядок. Так, пыль дороги скрывает различимость оставленных на ней следов, но одновременно с этим prepares возможность новых отметин. Пыль может становиться пылом, огнем, то есть тем, что может различать, наносить отметины. Процесс «рассеяния» и «распыления» демонстрирует взаимооборачиваемость затемнения и просветления следов и меток, в котором происходит разрушение границ в оппозиции. Здесь действует «логос» или порядок самодвижущегося различения самого мира. Именно в перспективе такого «логоса» видится русскому человеку логика мира. Размещенность русского языка внутри мира порождает и последующие его особенности, в том числе преобладание в нем дативоподобных конструкций. Этому посвящен п а р а г р а ф 2 «Дативность русского языка». Носителей языка можно представить в двоякой перспективе: либо как агентов речи, либо — как пассивных экспериенцеров. Пассивно-экспериенциальная позиция в русском языке



имеет более широкую сферу применимости по сравнению с другими славянскими языками, еще более, нежели в немецком или французском, и значительно более широкую, чем в английском. При экспериментальной позиции лицо, о котором говорить в предложении, как правило, выступает в грамматической форме дательного падежа, а предикат обычно имеет «безличную» форму среднего рода. А поэтому в этом случае, полагает А. Вежицкая, имеет место отсутствие контроля со стороны говорящего субъекта. Кроме того, безличная форма глагола и дательный падеж имени в предложениях, где идет речь о человеческих чувствах, также, по мнению Вежицкой, указывает на отсутствие контроля. И действительно, активная глагольная схема предполагает, что причиной появления у данного лица некоторого чувства является напряженное обдумывание им каких-то мыслей в течение определенного отрезка времени. Дативная же схема может наводить на мысль, что данное чувство не находится под контролем экспериментатора. Кроме того, сама постановка вопроса о бесконтрольности делается с рационалистических позиций и не учитывает социально топологического параметра. Мы полагаем, что именно обаятельность русского человека бескрайними просторами своего обитания, с одной стороны, и ощущение вовлеченности во взаимодействия мира — с другой, породило доминирование в языке дативных и дативоподобных конструкций, связанных с пассивностью (пассивностью агента действия), в противоположность господствующим номинативным конструкциям у представителей англо-саксонской культуры, связанных с агентивностью (активностью агента действия).

Русский язык также очень многообразен различными инфинитивными конструкциями, значение которых связано с модальными категориями необходимости и невозможности, но в состав которых не входят модальные слова, такие, как *не могу, обязан, следует или должен*. Инфинитивная конструкция выражает незавершенность действия сил события и их нейтральность к субъекту действия. Другими словами, событие в своей чистой форме *на-ходится* (подчеркнем, что не *по-лагается*, т.е. не лежит и не *об-стоит*, т.е. не стоит, а именно *ходит*) в течении, оно длится и не сбывается. И русский язык как бы хранит это незыблемое «течение» вещей, связанное с событиями мира. В русском языке функция «есть» чаще всего опускается, потому что она не относится к понятию бытия, как и не является логической связкой. Русский язык как бы свидетельствует

о недопустимости говорить, что нечто есть или имеется, ибо есть или имеется лишь то, что уже есть и имеется. Русский язык не говорит «о чем-то», а говорит «чем-то» «кому-то», проявляя действия мира, которые как бы даруются человеку. Что дает дательный падеж в высказываниях «мне не верится» по сравнению с «я не верю» или «мне хочется» по сравнению с «я хочу»? Согласно Вежбицкой, таким способом русские очень часто рассказывают о событиях своей ментальной жизни, подразумевая при этом, что эти события «просто случаются» в умах и что они «не несут за них ответственности». Агентивность высказываний «я не верю» или «я хочу» очевидна, как очевидна однозначность и конечность данных номинативных способов говорения. Между тем пациентивно высказанные «мне не верится» и «мне хочется» несут, во-первых, понимание того, что не все целиком зависит от нас в со-бытии, во-вторых, в них учитывается противоположная сторона взаимодействия, в-третьих, оставляется за собой возможность «маневра» для возможно другого решения или действия. Иными словами, данные способы говорения основываются на структуре со-в-местности.

В русской культуре существует резкая противопоставленность глаголов «хочу» и «должен», так что велика предпочтительность высказываний, начинающихся либо с глаголом «хочу», либо с глаголом «должен», но не с глаголом «могу», как это имеет место в англосаксонской традиции. Мы полагаем, что это происходит из-за фигур речи, воспринятых из православия. Православие провозглашает религиозно-аскетический ригоризм, который достигается в монашестве через отречение от своей воли, смирение и хранение чистоты сердца. В какой-то момент этот ригоризм может оказаться нежизнеспособным, и становится правомерной постановка следующего вопроса: может ли иметь место обязанность не действовать по обязанности (Деррида)? В самом деле, было бы невежливым симулировать определенное отношение вежливости исключительно из «чувства долга». Не должно быть должным из чувства долга! Характерно в этом отношении русское отношение к закону Главной идеей закона по-русски является «предел», за которым лежит какая-то иная сфера жизни и, следовательно, закон — не высшая категория, которой подчинено все лежащее в данной сфере, а лишь граница внутри более широкой. Поэтому основная черта русского отношения к закону — это неподчинение этому пределу. В европейской культуре понятию «закон»

противостоит понятие «беззаконие». Но в русской ментальности за сферой закона лежит более обширная область добра, совести и справедливости, хотя и строго не регламентированная. Закону формальному, юридическому противостоит «правда» — внутренняя справедливость, ощущаемая душой и совестью. Каким же образом сохраняется в языке эта приверженность русской культуры к жизненным сферам, превосходящим «нормативное» существование человека? Об этом говорит следующий п а р а г р а ф 3 «Диглоссия и реализм культуры». Переплетение языка и вещей в общем для них пространстве предполагает превосходство письменности. Семиотики отмечают то влияние, которое до сих пор оказывает на речевое поведение носителей русской культуры явление церковнославянской диглоссии. Как нам кажется, оно основывается на выявленном нами особом положении письменности в нашей культуре. Диглоссия представляет собой такой способ сосуществования двух языковых систем (книжной и разговорной) в рамках одного языкового коллектива, когда они находятся в дополнительном распределении, соответствуя функциям одного языка в обычной ситуации. Для русской культуры характерным является то обстоятельство, что книжный язык выступает не только как литературный, но и как сакральный язык, что обуславливает специфический престиж этого языка. Это обстоятельство сказалось на способе употребления в русской культуре таких, например, понятий, как «правда» и «истина». «Правда»- понятие, близкое по значению понятию «истина», но в русском языке и философии оно служит также выражению дополнительного смысла, связанного с указанием, с одной стороны, на подлинную вселенскую истину, а с другой — с указанием на предельную личную убежденность говорящего. Если истина соответствует реально переживаемой действительности, то правда — высшей духовной действительности, подлинной реальности. В дискурсе русских философов, начиная с Ф. Достоевского и Вл. Соловьева, устойчиво воспроизводится смысловая иерархия *правда* и истины.

Растворенность языка в «вещах» мира склоняет русскую культуру и философию к «реализму». В самом деле, существуют две ментальные направленности на мир, присущие любой культуре — «номиналистическая» и «реалистическая». Первая исходит из того, что знаки, в которых мы переживаем и описываем мир, являются всего лишь именами, созданными для того, чтобы обобщить отдельные яв-

ления, образующие мир человека. Согласно этому видению, реальность мира состоит из неповторимых отдельных событий и явлений, протекающих в какой-то конкретный отрезок времени. Пользуясь обобщающим именем, например, «мир», мы тем самым признаем удобство обобщения или сведения воедино всех его уникальных элементов. Эти имена позволяют в том числе рассуждать и о всех отдельных интеракциях, конституирующих ту или иную социокультурную реальность. Такой подход к миру глубоко свойствен человеку, но вместе с тем он таит в себе возможное заблуждение, когда имена (общие термины) принимаются за саму реальность. Говоря языком семиотики, происходит гипостазирование означающего, в то время как реальность остается совокупностью отдельных означаемых. В теории познания настоящий подход именуется номинализмом. Мы полагаем допустимым распространить это именование на область отношения человека к миру, включающую и его бессознательную установку. Естественный язык любого сообщества изобилует общими терминами, но в своем большинстве они являются фактами конвенций, удобными для большинства договоренностями. В теории познания номинализм для достижения своих целей исходит из установки «как если бы» общие имена существовали. В отношении ментальной направленности на мир понятие «номинализм» может указывать на способность конституирования мира тем или иным сообществом. Противоположная номинализму направленность исходит из того, что значение языковых единиц заключено в способности «раскрывать» реальность, непосредственно недоступную наблюдению. Понятия при этом вовсе не обобщают наблюдаемые явления, они действительно достигают реальности, которая лежит в их основе и объясняет отдельные события. Данную направленность можно в соответствии с тем, что было отмечено по отношению к номинализму, назвать «реализмом». Семиотически выражаясь, реализм, в отличие от номинализма, гипостазировать означаемое. Номинализм предполагает существование множества «миров» (культур), а реализм — единственный и неизблемый мир. По-видимому, каждому социо-культурному единству присуще действие отмеченных направленностей, однако мы полагаем, что в европейской ментальности господствует номинализм, в российской — реализм.

Русскую философию обычно определяют как философию цельной жизни духа, а «не отсеченного интеллекта и отвлеченного рас-

судка». Ее исходной идеей является идея «цельного знания, основанного на органической полноте жизни» (А. Лосев). Вместе с тем в русской философии можно проследить тенденцию: когда реализм смыкается с материалистическим мировоззрением, он порождает субстанциализм, а смыкаясь с идеализмом, дает толчок к развитию иррационализма. Но при этом в русской философии нет резкого противопоставления между понятиями «субъективное» и «объективное». Постоянно практикуемыми же у нас являются способы поведения и говорения не от «Я», а от «Мы». Это показывается в п а р а г р а ф е 4 «Топология русский место-имений». В самом деле, в русском способе говорения представляется обычным, когда молодой человек может незнакомого взрослого назвать «отцом» или «матерью», а взрослый человек — незнакомого молодого может назвать «дочкою» или «сыном». Этим выражается особая доброжелательность, при которой делается акцент не на ком-то одном, а на его сопричастности совместности. «Я» для русских — последняя буква в алфавите, оно социально в своем существе. Мы показываем социально-топологическое измерение Я, вскрываемое только через его пространственную связь с Другим, с Ты и Он, с Мы. Русское слово «мы» имеет свою специфику, которая раскрывается через его социальное существо. С. Л. Франк отмечал, что поскольку «я есмь» может быть дано лишь в единстве с «мы есмь» (включающим и «ты еси»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному взгляду «я есмь» не есть первичная форма «внутреннего» бытия, а производно от более глубокой реальности в форме бытия — «Мы». В Мы я усматривает внутреннюю основу *собственного существования* в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия «во мне» и «вне меня». Здесь открывается, что *я есмь* и там, где не есмь *я сам*, — что мое собственное бытие основано на моей совместности в бытии, которая не есть *мое*, а такова, *что я сам есмь в «ты еси»*. В Мы нам дается опыт сопринадлежности «внутреннего» и «внешнего» бытия. Сами категории «внутри» и «вне» здесь преодолены в высшем единстве. В данном опыте Я стоит в отношении не только к Ты, но и к Мы как таковому, ибо моя жизнь внутренне разделена на две части: на внутреннюю жизнь моего Я и на анонимную, социально-оформленную жизнь этого же Я, но представленного в качестве члена сообщества.

Франк обращается к онтологическому уровню Я и Ты, но Я у

него представлено в качестве данности, вычисляемой из социальной данности Мы. При этом ничего не говорится о социально-топологическом взаимодействии, которое производит бытие Я и бытие Ты. В этом плане перспективна позиция М. Хайдеггера, который исходит из «подручного» человеку мира, из мира человеческих взаимодействий, где Я возникает *здесь* из того, что Он находится *там*, в качестве озабоченного им. В этом случае имеется в виду не просто бытие, но бытие-в, бытие в связи с кем-то и по поводу чего-то, то есть имеется в виду со-бытие. Русское Мы включает в себя не только «помнящее», но и «любящее» и «действующее» начала. «Мы» обнаруживается везде, где есть способность иметь и разделять совместный опыт. И это Мы объемлет не только людей, но любое «физическое тело». В русской культуре преобладает не индивидуализм, говорящий от Я, и не объективизм, ссылающийся на Он или Оно, а опыт совместного способа существования, говорящий от Мы. Какой же тип взаимодействия стоит за рассматриваемыми местоимениями? Раскрытию этого вопроса посвящен следующий п а р а г р а ф 5 «Диалог и диаграмма взаимодействия». Диалогичность русской культуры обусловлена своеобразием существующей в ней фундаментальной структуры «свой/чужой (другой)», которая отчетливо нашла выражение в смысловой двоякости слова «слово», объединяющего в себе сразу значения «говорить» и «слушать». Каким же образом конституируется отношение к «Другому» в русской культуре? Отношение к Чужому (Другому) здесь имеет характер «ответственного поступка» (Бахтин), которая в какой-то момент может возводить Другое в абсолют. Это отношение предполагает некоторый жертвенный порыв, особого рода вне-себя-бытие-к-другому. Эгоцентризм тяготеет к тому, чтобы вобрать всякое Другое в тождественное, загнать его в определенность однозначности и тем самым свести друговость на нет. Однако возможна иная направленность, которая так же начинается с самотождественности, в Я, но при этом отрицается господствующая над Я неодолимая смыслонаправленность истории, которая обесмысливает сам факт движения, ибо Другое тогда оказывается вписанным в Тождественное, подобно тому как конец — в начало. Свободная же направленность из Тождественного к Другому реализует себя в таком этическом поступке, как жертвенное дело. Православное жертвенное отношение к Другому в предлагаемом контексте получают новое осмысление. Продуманный до конца этический по-

ступок (жертвенный порыв) есть такое дело, при котором движение Тождественного к Другому никогда не возвращается к Тождественному. В этом случае поступок предполагает совершенную *щедрость* движения Тождественного к Другому. Следовательно, оно безучастно к благодарности Другого. Ведь благодарность была бы как раз возвратом движения к исходной точке.

Жертвенность не сопоставима с игрой, приводящей к затратам. Она не есть начинание в чистый убыток себе. Жертвенность есть такая связь с Другим, что он оказывается достигнут, но не выглядит затронутым. Будучи абсолютной смыслонаправленностью на Другое, жертвенность возможна лишь при условии *терпения*, что в предельном выражении означает для совершающего его, отречение от того, чтобы стать современником завершения своего дела. Здесь действие совершается без ожидания вступить на Землю Обетованную. То будущее, ради которого совершается такое действие, сразу же подается как безразличное к своей смерти. Жертвенность есть бытие к тому, что находится по ту сторону смерти. Терпение заключается не в том, чтобы обмануть свою щедрость, дав себе время личного бессмертия. Отречься от того, чтобы быть современником торжества своего дела — значит предвидеть его торжество «во времени без меня». А отслеживать этот мир без себя за горизонтом своего времени — это эсхатология без упования о себе или же освобождение от своего времени. Быть для времени, которое остается без меня, значит осуществить переход во время Другого. Таким образом, жертвенность в православии открывает доступ к подлинному отношению к Другому, а следовательно, к истинному диалогу с ним.

Внимание к социальным и диалогическим основам языка мы находим у Бахтина и Выготского, которые опосредованы их принадлежностью к русской культуре. Таково у Бахтина выдвижение на первый план «высказывания» (речи) по отношению к «предложению» (нормативному языку); приоритет речи другого в контексте собственной речи; первичность диалога по отношению к монологу. Субъект в понимании Бахтина всегда участвует в речи как сознающий субъект, как автор своих высказываний, при котором предполагается сцепливание с речью другого, в противном случае возможен стазис языка. Между тем то, что Бахтин критикует лингвистику как насилие над реальными речевыми актами, не следует, что в его собственной концепции высказывание не подчиняется аппарату анализа

сознания. Диалогичность есть присутствие всех других субъектов высказывания, актуальных и потенциальных. В то время как открытость языка внешнему, стирание границы между речью и властью, появляется за рамками диалогизма и тотального речевого авторства. Только стирание субъекта открывает язык его собственной визуальности, тому, что присходит через него, оставаясь внешним ему.

Современная гуманитаристика находится под несомненным влиянием бахтинского рассмотрения диалогизма «речевого события», но требовался выход за рамки «лингвистической парадигмы» исследования в сторону «событий мира», диаграмм взаимодействия и человеческих телесных практик. Между тем в самой русской культуре коммуникация и, шире, взаимодействие носит принципиально нелинейный характер, а характер диаграммы. Диаграмму нужно отличать от диалога, ибо последний несет в себе следы фоноцентризма. Понятие «диаграммы» призвано вскрыть действительное поле взаимодействия противоположных сторон коммуникации, в которой происходит не просто информационный обмен одного сознания с другим, а общение одного тела человеческого с другим. А каждое тело это определенная совокупность сил и способов действия, которые разворачиваются в условиях определенного пространства. Ввиду этого обстоятельства абсолютной полноты взаимодействия быть не может, оно возможно только в определенных точках, в точках возможного сцепления, которые образуют пучок кривых. Назовем его не просто «диаграммой», а «топограммой». Идеального совмещения быть не может, оно происходит только в конstellации каких-то точек и может варьироваться в зависимости от смещения позиций, экспозиций и диспозиций противоположных сторон. Диалог в русской культуре топологичен и, в принципе, включает в себе телесное взаимодействие со всевозможными гранями или границами «проникновенного» общения, и вместе с тем это же может провоцировать полноту совмещения, при которой возникает такое «общее», которое ведет к замалчиванию одной из сторон взаимодействия. Это происходит в силу того, что базовой метафорой культурного воспроизводства в России являются метафоры, связанные с феноменом любви. Этому посвящен последний параграф 6 «Базовые метафоры культурного воспроизводства». Метафору нельзя рассматривать в качестве языковой данности, поскольку метафора пронизывает всю повседневную жизнь, обнаруживая себя как в языке, так и в человеческих



взаимодействиях. Метафоричные понятия, характеризующие виды взаимодействия, определяют структуру реальности. Новые метафоры обладают способностью производить новую реальность. Так, можно наблюдать определенное западное влияние на мировые культуры внесением в них метафоры *Время — деньги*. В европейской традиции на месте метафоры, связанной с Любовью, по значимости можно было бы поставить метафору *Спор — это война*. Метафора *Спор — это война* определяет то, чем люди живут и как относятся к пространству в той культуре, в которой данная метафора занимает такое значительное положение. К данной базовой метафоре, играющей значительную роль в жизни человека, можно отнести такие метафоры, как *Труд — это ресурс*, *Время — это ресурс*. Метафоры *Труд — это ресурс* и *Время — это ресурс* не являются универсальными. Они возникли и существуют в прагматически ориентированной культуре. Эти метафоры подчеркивают одни аспекты труда и времени и одновременно скрывают значение других свойств этих концептов. В русской культуре в труде высвечивается прежде всего смысл человеческих взаимоотношений и доминирует нравственный смысл, а не производительный. Русские во времени видят прежде всего не ресурсную основу, а экзистенциальную. Время для русских — это мудрость жизни. Такое видение времени лишено прагматизма, здесь не место западному *Время — деньги*, а место русскому: «Время деньгу дает, а на деньгу и времени не купишь». Жизнь культур в современности предполагает интенсификацию обменных процессов между культурами. Мы видим в целом положительный процесс: культуры Запада насыщаются экзистенциальными метафорами, а в жизни русских все большее место начинают занимать прагматические метафоры.

В «З а к л ю ч е н и и» диссертационного исследования резюмируются итоги проведенного исследования, касающиеся топологической концепции культурного воспроизводства, и формулируются проблемы и перспективы дальнейших исследований. При этом отмечается, что полученные результаты позволяют обнаружить подход, выделяющий определенную направленность социально-философских исследований, скрытые за ними методологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социально-исторического развития.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ ОТРАЖЕНО  
В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:

1. Топология культурного воспроизводства. Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. ун-та, 2000.
2. Ад общения и знаковый конфликт в культуре // Тезисы конференции «Война и Мир, или Ад и Рай глазами современных художников» (к 50-летию Победы). Омск: Русь, 1995.
3. Текст культуры и проблемы историзма // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Париж, 1993. № 2.
4. Призрачная временность России (размышления в русле семиотической культурологии) // Историческая генеалогия. Екатеринбург; Париж, 1994. № 4.
5. Признаки скованной России // Социемы, Екатеринбург: УрАГС, 1995. № 3.
6. Знаковый конфликт русской культуры в свете социальной герменевтики и семиотики // Историческая генеалогия. 1995. № 7.
7. Рукоположение мифом // Социемы, Екатеринбург: УрАГС, 1996, № 4.
8. Особенности российского «реализма» // Социемы, Екатеринбург: УрАГС, 1996. № 5.
9. Современный философский словарь. Бишкек: Одиссей, 1996. (Статьи: «Герменевтика», «Интерпретация», «Мораль», «Миф», «Образование», «Описание», «Семиотика», «Символ», «Текст» и др. — всего 19 статей).
10. Топология русской телесности и желания // Жизненные миры философии. Екатеринбург: УрАГС, 1999.
11. Топология городского сумасшедшего // Несовременные записки. Челябинск, 1997. № 3.
12. От классической к неклассической логике // Материалы конференции «Личность и культура на рубеже веков». Екатеринбург, 1997.
13. Генеалогия как исторический метод // Материалы научной конференции «Европа в контексте Запада и Востока в новое и новейшее время». Екатеринбург, 1998.
14. Ускользающее место России // Историческая генеалогия. М., 1998, № 5. (В соавторстве).
15. Современный философский словарь. Лондон: Панпринт, 1998. (Статьи — «Генеалогия», «Желание», «Смысл», «Трансгрессия», «Значение» и др. — всего 29 статей).

---

Подписано в печ. 17.10.00 Формат 60 x 84 1/6.

Печать офсетная. Бумага пчсчяя №1 Зак. № 509  
Уч.-изд. л. 2,6 Усл. печ. л. 2,0 Тир. 100

---

620083, Екатеринбург, К-83, пр. Ленина, 51. Типография УрГУ.